

Jessica Benjamin discute su trabajo con Galit Atlas

Jessica Benjamin discusses her work with Galit Atlas

Jessica Benjamin y Galit Atlas

Resumen

Tengo el honor de estar aquí con Jessica Benjamin, una de las pensadoras más profundas y sofisticadas en el psicoanálisis. Jessica y yo comenzamos a trabajar juntas hace casi veinte años, justo después de mudarme a Nueva York. Fue una de mis primeras supervisoras. Jessica me enseñó la libertad analítica, la disciplina analítica y cómo es el pensamiento brillante. Podría decirse que crecí junto a ella, pero en muchos sentidos, ella me crio. A lo largo de los años, nuestra relación se desarrolló para convertirse en una amistad y colaboración profesional profundas. Escribimos juntas un artículo que se publicó en el IJP, titulado “The too muchness of excitement: Sexuality in light of excess, attachment and affect regulation” [La excitación en demasía: la sexualidad a la luz del exceso, el apego y la regulación afectiva]. Distintas versiones de ese artículo son capítulos de mi primer libro *The Enigma of desire* [El enigma del deseo] y del último libro de Jessica *Beyond doer and done to* [Más allá del que hace y a quien se le hace]. Hoy me gustaría hablar con Jessica sobre sus importantes contribuciones al psicoanálisis: su trabajo psicoanalítico sobre la intersubjetividad, el desarrollo temprano y el vínculo madre-hijo, sus ideas sobre el tercero, el que hace y a quien se le hace, y mucho más. Me gustaría integrar lo personal y lo profesional, la teoría y la práctica, y analizar cómo su trabajo feminista, su pensamiento filosófico y su activismo social se organizan en torno a la teoría del reconocimiento.

Palabras clave: intersubjetivo, el que hace/a quien se le hace, feminista, género, reconocimiento, complementariedad

Abstract

Jessica Benjamin, Ph.D., es profesora supervisora en el Programa Postdoctoral en Psicoterapia y Psicoanálisis de la Universidad de Nueva York, más conocida por su libro *The Bonds of Love: Psychoanalysis Feminism and the Problem of Domination* y el más reciente *Beyond Doer and Done To: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*.

Galit Atlas, Ph.D., forma parte del profesorado del Programa Postdoctoral de Psicoterapia y Psicoanálisis de la Universidad de Nueva York y del profesorado de los Programas de Formación Nacional y de Cuatro Años para Adultos del NIP. Es autora de *The Enigma of Desire: Sex, Longing and Belonging in Psychoanalysis* (Routledge, 2015) y *Dramatic Dialogue: Contemporary Clinical Practice* (en coautoría con Lewis Aron, Routledge, 2017). Es editora y colaboradora de *When Minds Meet: The Work of Lewis Aron* (Routledge, 2020). Su nuevo libro *Emotional Inheritance: A Therapist, Her Patients and the Legacy of Trauma* se está traduciendo a 14 idiomas. Atlas es miembro del consejo editorial de *Psychoanalytic Dialogues* y de *Psychoanalytic Perspectives*. Su artículo en el *New York Times* "A Tale of Two Twins" fue ganador de un premio Gradiva 2016. Atlas es psicoanalista y supervisora clínica en la práctica privada en la ciudad de Nueva York.

La correspondencia sobre este trabajo debe enviarse a las autoras a Jessica Benjamin, Ph.D. jessbenja2@gmail.com 243 Riverside Drive, New York, NY 10025; Galit Atlas, Ph.D. galit@nyu.edu 411 West End Avenue, Apt 6E, New York, NY 10024.

I'm honored to be here with Jessica Benjamin, one of the most sophisticated and profound thinkers in psychoanalysis. Jessica and I started working together nearly twenty years ago, right after I moved to New York. She was one of my first supervisors. Jessica taught me analytic freedom, analytic discipline and what brilliant thinking looks like. One might say that I grew up next to her, but in so many ways she raised me. Throughout the years our relationship developed to become a deep friendship and a professional collaboration. We wrote a paper together that was published at the IJP titled "The Too Muchness of Excitement: Sexuality in Light of Excess, Attachment and Affect Regulation". Different versions of that paper are chapters in my first book *The Enigma of Desire* and in Jessica's last book *Beyond Doer and Done to*. Today I would like to talk with Jessica about her important contributions to psycho-analysis: her psychoanalytic work on intersubjectivity, early development and the mother infant-bond, her ideas of the Third, Doer and Done to and more. I would like to integrate the personal and the professional, theory and practice and look at the ways her feminist work, her philosophical thinking as well as her social activism are all organized around the theory of recognition

Keywords: intersubjective, doer/done- to, feminist, gender, recognition, complementarity

Artículo traducido y publicado con autorización: Benjamin, J. y Atlas, G. (2022) Jessica Benjamin Discusses Her Work with Galit Atlas. *Psychoanalytic Inquiry*, 42(6), 412-428, <https://doi.org/10.1080/07351690.2022.2094685>

Descargo de responsabilidad: el artículo utiliza un estilo de citación y referencias distinto al que utiliza *Aperturas Psicoanalíticas*, puesto que es una traducción y se conserva el formato original.

Traducción: Lola J. Díaz-Benjumea

GA. Empecemos por el principio, los inicios de tu vida, ¿cuáles fueron las influencias, tu vida temprana, que te llevaron a ser psicoanalista?

JB. Bueno, pienso que la primera cosa que tengo que decir es que crecí en Washington D.C. en un proyecto de apartamentos ajardinados en el que mi madre era la manager. Como mis padres estaban todavía en el Partido Comunista al final de la II guerra mundial (lo dejaron pocos años más tarde) y muchos izquierdistas habían aterrizado allí como parte de la administración de Roosevelt, había una oportunidad de crear una comunidad de padres y niños radicales.

De algún modo esto fue un ambiente contenedor, una comunidad de cooperación generosa, calidez y compañerismo, que me sostuvo incluso cuando mi propia madre, que era muy frágil, no me contenía bien. Desde los primeros comienzos experimenté el contraste entre la maternidad personal confiada y mi propia madre de ser buena gerente pero no buena para relacionarse con un infante o una niña pequeña. Este reconocimiento

de la diferencia, que ese algo más que yo quería correspondía a algo real, fue muy decisivo. Además, yo estaba absorta en la transmisión del trauma y la ansiedad de mi propia madre, su respuesta a la persecución que sufrieron mis padres, la ausencia de mi padre por trabajo, la que repitió su vida cuando era una niña pequeña inmigrante en EE.UU. después de que su padre se hubiera ido años antes de ganar el pasaje para la familia. Llegué a ser consciente de mi identificación con su abandono, de lo que a mí implícitamente se me pedía que sostuviera por ella y por mí -cuando empecé psicoanálisis a los 21.

Una influencia compensatoria fue mi padre, presente intermitentemente pero a menudo lejos de casa, más estable y más juguetón y conectado emocionalmente con los niños pequeños. Este contraste también creó una tensión respecto al género. De mi padre supongo que viene el valor y el placer que le doy al juego, viendo el amor no solo como crianza sino como reconocimiento, como acción comunicativa intersubjetiva. Creo que eso es parte de lo que me atrajo tanto de Winnicott como de Stern.

GA. ¿Y cómo fue ser una niña en ese hogar?

JB. Bueno, tal vez porque mi hermano mucho mayor me parecía tan poderoso y el que apoyó a mi madre, pensé que el trato era que es mejor ser un chico. Por otro lado estábamos orgullosos de que nuestra madre trabajara y fuera supercompetente y ciertamente a mí se me permitió ser una marimacho, e insisto en que era un vaquero disparando mis pistolas de gorras. En aquel momento los niños y las niñas jugaban fuera juntos... corríamos por lugares salvajes todavía no desarrollados, los bosques, el arroyo, los campos y el pasto de las vacas. Intelectualmente mi hermano fue una gran influencia, leyendo a Platon línea por línea conmigo cuando yo estaba en la universidad y él estaba estudiando filosofía con Strauss en Chicago. Menos obviamente, mi padre compartía un interés no desarrollado en psicología, él pensó que yo podía estudiarla y posteriormente en su vida dijo que se arrepentía de no haber tenido un análisis. En Washington y en New York en esa época era una clase de cultura bohemia de izquierdas, cercana tanto al psicoanálisis como al arte.

Por otro lado, cuando yo era una estudiante activista en la Nueva Izquierda, mi padre era como todos los padres comunistas en la Vieja Izquierda: insistía en que ellos sabían más y nosotros debíamos seguir sus consejos. Pero me gusta que mis compañeros pudieran sentir el choque entre ese tipo de política y el movimiento juvenil de la revolución sexual, el rock and roll y la contracultura hippie. Pudimos sentir el corte disociativo en la generación de la Vieja Izquierda entre las ideas de libertad y los residuos del autoritarismo y moralidad tradicionales. Al volverme analista me rebelé contra mi padre, manteniendo su disfrute en la vida y la solidaridad social pero rechazando sus políticas moralizantes de culpa y ascetismo. La articulación de una libertad política liberada de esos rasgos llegó a ser mi proyecto. Y quizá porque muchos otros en la izquierda compartían esta conciencia y se han desarrollado en direcciones más amigables puedo ahora admirar con menos ambivalencia los logros de la generación de mis padres, especialmente el liderazgo del movimiento de los desempleados de mi padre. También he tomado conciencia de cómo me afectó el trauma subyacente de la persecución comunista.

GA. Tú has sido una activista política cuando eras joven, parte del movimiento de los Sesenta y llegaste a ser feminista antes de empezar a estudiar psicoanálisis. ¿Puedes hablarnos de tu decisión de estudiar en Frankfurt?

JB. En primer lugar, por supuesto, estaba implicada con el movimiento de los derechos civiles, y empecé un grupo CORE (Congreso de Igualdad Racial) en Bard. Sin embargo cuando me trasladé a Madison, Wisconsin, en mi tercer año de universidad, el movimiento antiguerra estaba en pleno apogeo. Encontré un semillero de marxistas, y en particular un grupo de estudiantes, algunos estudiantes graduados mayores, intensamente interesados en el teórico social Herbert Marcuse, que ofrecía una perspectiva teórica compartida con otros miembros de la llamada Escuela de Frankfurt que habían vuelto a Alemania después de la guerra. Marcuse había permanecido ahí, y escribió un libro llamado *Eros y Civilización*, que explicaba los vínculos entre la teoría freudiana y la teoría marxista, la crítica social postmarxista. También el marxismo hegeliano -él también escribió un libro sobre Hegel y Marx. Marcuse, es conocido, atacó a Erick Fromm por abandonar la teoría del instinto, de la cual él había sido un gran defensor. Pero para mí, leer *Eros y Civilización*, seguido por Freud, especialmente *La civilización y sus descontentos*, fue un punto de inflexión. Yo estaba absolutamente fascinada, emocionada y aturdida. Sentí como si pudiera empezar a dar sentido a un mundo que antes era opaco. La locura y la irracionalidad de la gente no tenían sentido, por así decirlo. Pero este momento de revelación fue seguido rápidamente por otro, porque solo unos meses después se reunió el primer grupo de mujeres. Fue iniciado por nosotros en el contexto del movimiento antiguerra, destinado a los “muchachos que resisten el reclutamiento”, pero como la mayor parte del grupo ansiosamente abandonó, nosotras compartimos la revelación de leer a Beauvoir, que incluía su visión del psicoanálisis y la libertad sexual para las mujeres.

Así que en ese momento en que me encontraba una teoría radical que incorporaba el marxismo con la idea de la liberación de la subjetividad humana, vino la demanda de incluir la subjetividad de las mujeres. Nuestro abrazo generacional a la liberación individual como parte de la lucha por la liberación social ahora incluía la liberación sexual, la liberación de la mujer.

GA. Así que hablas sobre la integración de lo social y lo personal. Pienso en lo que dijiste antes sobre tu padre. Para mí lo que hace tu trabajo tan profundo es exactamente el equilibrio de teoría rigurosa con experiencia emocional, esas emociones y pensamientos podrían y deberían ser integrados, como tu teoría del reconocimiento que sostiene una tensión dialéctica entre reflexión y acción.

JB. Si, toda la fuerza de mi trabajo estaba empujando hacia la integración y la superación de escisiones en el *self* y escisiones en el movimiento. Mi feminismo desde el principio estuvo caracterizado por ser un movimiento de Izquierda por la liberación social que alcanzó todo el mundo, pero también por la crítica de la izquierda del pasado, su autoritarismo, sus tendencias hacia el racionalismo, la negación de la vida psíquica, las emociones “irracionales”. Esta es la parte que el feminismo significa para mí.

GA. Entonces, ¿puedes decir algo sobre tu trabajo feminista en relación con el psicoanálisis? Primero escribiste sobre la intersubjetividad al final de los setenta y principios de los ochenta antes del giro relacional. Y después por supuesto jugaste un papel principal en ese importante movimiento psicoanalítico y en retar los sesgos patriarcales del Edipo, desarrollando una teoría de la intersubjetividad y hablando sobre el reconocimiento entre dos sujetos iguales, todo lo cual se siente como una evolución natural de tu trabajo feminista.

JB. La forma que tomó esto tuvo mucho que ver con estar en Frankfurt, donde esta escisión entre la liberación personal y la lucha de clases social llega a ser bastante intensa en cierto momento. Me fue atrayendo más y me involucré en la vertiente pedagógica, psicoanalítica, de la transformación emprendida por el movimiento estudiantil alemán. Y debo decir que esta fue una de las transformaciones más sorprendentes de las que yo he sido testigo personalmente, a lo largo de la transformación del mundo traída por el feminismo, de la que yo he tenido la suerte de ser parte y testigo. Después del horror del Nacional Socialismo, los jóvenes alemanes tenían que superar su estructura familiar y sistema escolar autoritarios, las ideologías de orden y restricción por las que fueron subyugados. El movimiento estudiantil tuvo el objetivo explícito de liberarse de ese sistema punitivo, los estudiantes organizados se introdujeron en el sector educativo, incluyendo jardín de infancia y preescolar en adelante, transformando literalmente su país. Fue el movimiento de crianza de los hijos en el que me involucré, cuidando de un grupo de niños pequeños en una cooperativa de padres, mi primera experiencia de hacer algo que era práctico y muy influido psicoanalíticamente. La izquierda antiautoritaria había desenterrado todos los escritos psicoanalíticos de los treinta sobre crianza de niños y los reimprimió en mimeo como ediciones piratas. Y todos nosotros los leíamos.

Al mismo tiempo, al nivel de alta teoría, Habermas estaba impartiendo su idea de acción comunicativa, argumentando que la comunicación y no el trabajo es la práctica social decisiva. Yo asistí a su seminario sobre su nuevo libro, *Conocimiento e intereses humanos*, en el que hablaba sobre Freud en términos de hermenéutica. Pero yo encontré su aproximación al psicoanálisis demasiado epistemológica y no lo suficiente en el terreno donde yo trabajaba, pero él también había cambiado desde analizar la sociedad explícitamente en términos de dominación (lo cual incluye el patriarcado). Yo volví, con una mirada crítica, a los escritos de Horkheimer y Adorno en la década 1930. *Autoridad y Familia* y *La Dialéctica de la Ilustración*, considerados tan radicales que no permitieron que se volvieran a imprimir y solo tuvimos ediciones piratas. Aquella serie de preguntas inspiraron mi disertación -Internalización y cultura instrumental- cuando volví a Estados Unidos y terminé mi graduación en New York. Al mismo tiempo -75/76- Yo esperaba integrar muchas ramas diferentes, feminismo, relaciones de objeto (guiada en parte por mi analista Manny Ghent, que también venía de un lugar políticamente similar y a través de Fromm, imagino yo), y que me llevó hacia la perspectiva winnicottiana. Absorbiendo el énfasis maternal de las relaciones objetales con una perspectiva feminista, mi proyecto fue también criticar el Edipo de Freud, el complejo patriarcal, los cuales los teóricos de Frankfurt habían defendido. Todo esto requirió pensar a través de la intersubjetividad la cuestión de: ¿Cómo afecta una persona a la mente de otra persona, cómo puede haber dos sujetos? ¿En dónde encaja el poder? Esto fue radical en ese momento, no una teoría estructural de la mente, sino una teoría interactiva de la mente. Y esto fue sostenido por la idea de Habermas de intersubjetividad como una teoría de la acción comunicativa junto con visiones interpersonales del psicoanálisis como teoría crítica, además de leer a Laing, que fue un precursor importante. Ahí fue donde empecé a pensar en términos de reconocimiento.

GA. Y esto es todo en los 70, mucho antes del giro relacional, cuando estabas escribiendo tu disertación.

JB. Sí, pero es la misma época en la que Steve Mitchell está desarrollando su pensamiento de las relaciones objetales. Yo estaba escribiendo sobre cómo la teoría de

las relaciones objetales es crucial para tener una teoría crítica de la sociedad y la interacción individual -basada en el reconocimiento.

GA. Estabais haciendo un trabajo paralelo cada uno de vosotros, ¿cierto? Viniendo de una tradición diferente a la de Mitchell, una tradición más europea.

JB. Y viniendo de la teoría social, intentando encontrar un psicoanálisis viable que pudiera habitar clínicamente. Afortunadamente, como sabes, tan pronto como terminé mi disertación leí el trabajo de Stern y Beebe y así hice la conexión entre mis ideas sobre el reconocimiento y los descubrimientos de la investigación de la infancia. Afortunadamente, cuando entré en el postdoctorado en 1980 me reencontré con Beatriz, que me permitió trabajar con ella, porque yo no hubiera estado preparada realmente para llevar a cabo sola el proyecto de investigación madre-infante para el que conseguí una beca postdoctoral NIMH. Yo había precisamente terminado de organizar la conferencia “El segundo sexo, treinta años después”, y mientras trabajaba con las ideas de Beauvoir, había vuelto al vínculo entre Winnicott y Hegel que descubrí mientras escribía mi disertación. En ese periodo, 78 a 80, escribí primero el ensayo Lazos de amor, que conectaba la problemática de la dependencia del *self* sobre el otro en Hegel con las ideas de Winnicott sobre superar la omnipotencia a través de la destrucción y la supervivencia del objeto.

GA. Veo como estas construyendo todo el tiempo, integrando el género y la sexualidad, el feminismo, el análisis del infante, analizando los orígenes de la dominación y la teoría del desarrollo del reconocimiento y la intersubjetividad.

JA. Esto precisamente construyendo todos esos elementos e intentando volverme más y más específica. Siento que el esqueleto de la forma que yo intuitivamente intentaba discernir estaba presente entonces, en 1979, pero cada vez se volvía más compleja y diferenciada, como fractales. En el último periodo se ha ido expandiendo con la teoría del trauma y la regulación afectiva.

GA. Cuando rastreo tu trabajo, encuentro en cada trabajo temprano la semilla de todo lo que estás haciendo ahora. Me dijiste una vez que ese es el “Germen” de tu mente, empezar con el argumento básico y desarrollarlo dialécticamente, tratando con las inevitables contradicciones y las tensiones que surgen.

JB. Sí, la expansión dialéctica se construye analizando las contradicciones, no resolviéndolas a favor de un lado, lo que en el movimiento Postmoderno se llama deconstrucción, contradicciones. En respecto a esto, tengo una diferente perspectiva de la de Mitchell y Greenberg, y especialmente Mitchell, de cara a la contradicción entre la visión de relaciones de objeto y la visión de la pulsión. Más que oponerlas, pienso que deberíamos conservar la comprensión de lo intrapsíquico, pero transformándolo añadiéndole la perspectiva intersubjetiva. Así critiqué la idea del complejo de Edipo para mostrar lo que reveló la visión de las mujeres castradas sobre el inconsciente masculino culturalmente arraigado -el inconsciente patriarcal. O, si no concibo la omnipotencia como una especie de estado original, como hi<0 Freud o incluso Winnicott, sino más bien como una reacción a la conciencia de la dependencia, todavía queda la cuestión de cómo salimos de la omnipotencia. Y la dominación. Y esta pregunta crucial es la que Winnicott respondió a través de la idea de sobrevivir a la destrucción. ¿Cómo nos las arreglamos para reconocer a los demás y sin embargo mantenernos aferrados a la fantasía de que somos totalmente independientes y autónomos? Esta contradicción necesita explicarse en

términos de disociación del *self* en relación a la vulnerabilidad de la dependencia. En Los lazos de amor argumenté, quizá con demasiado simpleza que la identidad de lo masculino se basa realmente en el control, la negación de la dependencia, reducir el otro a objeto, concebir el *self* como separado, no en relación con un objeto otro igual.

GA. Fue la dominación como solución al problema de la dependencia.

JB. Sí, la incapacidad de aceptar la dependencia del objeto es un equivalente “como sujeto”. Si llegas a un punto de vista en el que deberíamos librarnos de la teoría de la pulsión, reemplazarla por la teoría de las relaciones objetales, ¿significa eso que no tendremos el problema de la omnipotencia?

GA. Entonces, ¿en qué campo estás tú, entre aquellos que piensan que la teoría relacional fue una revolución o aquellos que la ven más como una evolución?

JB. Yo no veo una cosa o la otra, normalmente veo el uno y lo otro.

GA. Tú desconfías de una revolución que niega el proceso más complejo de la evolución.

JB. Sí, una revolución que niega que está inevitablemente formada por el modo en que los conflictos han evolucionado fuera de las condiciones primarias es más probable que se enganche en el revés, tomando solo el lado opuesto. Esto es lo que ha sido históricamente tan problemático en las revoluciones, porque el otro lado se vuelve “el retorno de lo reprimido” en modos peligrosos.

GA. Me parece que tu modo de relacionar las contradicciones y las escisiones está ya al comienzo de tu teoría del “Tercero”. ¿Puedes decir algo sobre esto? Porque vemos cómo tu propio trabajo apunta a integrar lo disociado en las dialécticas binarias, intentando superar la disociación y la proyección.

JB. Si, algo debe haber, digamos, irritado mi mente sobre las personas que toman de un lado o del otro y simplemente tiran de un lado. Podría decir que intelectualmente la disociación me irritaba incluso mucho antes de que supiera que la disociación era una cosa. El atractivo original de la dialéctica fue conseguir esos dos lados de la disociación como, siguiendo a Hegel, mutuamente determinantes. Y porque son mutuamente determinantes, es un problema imaginar que la parte que dejas fuera es independiente, no moldeada por esa relación mutuamente determinante y el dilema en su conjunto.

GA. Veamos un ejemplo con la actividad versus la pasividad.

JB. Bien, pues en Freud, yo me centré en el problema de asociar pasividad con feminidad, lo cual él mismo cuestiona, aunque dé el argumento de que las madres no son femeninas, porque son activas. Más que intentar liberar la feminidad de esta asociación, tirando de esta lejos, intenté deconstruir esta contradicción, examinando el conflicto entre las teorías feministas que privilegian la identificación con la actividad materna (Chodorow) versus aquellas que piensan en términos de orientación sexual al padre/falo (Mitchell y Rose). Esto podría verse como cada una enfocando diversos elementos, pero un cuidadoso examen muestra que en la visión de Freud, esta es la posición de la hija, orientada al padre, que incorpora el elemento pasivo, mientras que la madre es experimentada como poderosa, incorporando el elemento activo. Entonces podría no ser el punto de partida del padre, como fue el caso con las histéricas de Freud, desde el cual

la hija es definida como un contenedor receptivo más controlable que la poderosa madre que es experimentada proyectivamente como un contenedor temible, que traga. Ambas visiones de la niña podrían revelar su propio conflicto en el patriarcado entre, digamos servir a la Madre y servir al Padre. La construcción de la feminidad en Freud es conforme a una realidad patriarcal: la niña se define como castrada, alguien en quien el hombre puede proyectar su vulnerabilidad, adquiriendo su feminidad no a través de su madre sino siendo algo en relación con el padre. Pero esto niega el núcleo de identificación con su madre que es una verdadera fuente de poder para la niña y así niega la carencia masculina.

GA. Hermoso. Y volviendo al problema de binarios, tú eres conocida por la frase “el que hace y a quien se le hace” tanto como por un muy particular modo de formular la idea del tercero. Este marco de “quien hace y a quien se hace” y el Tercero está entrelazado con todo lo que hemos hablado, parte de tu esfuerzo por designar una posición relacional en la cual diferentes mentes, diferentes realidades, pueden ambas vivir. Tú defines el Tercero como relacional y como posición interna de reconocimiento del otro como ambas similares, una como sujeto, pero también diferente, con su propio centro. ¿Puedes decirnos un poco más sobre “el que hace y a quien se le hace” y el “Tercero”?

JB. Como tú dijiste antes en cuanto a sostener en tensión los opuestos, cuando yo primero consideré “parecido pero diferente”, estaba elaborando un tipo de investigación epistemológica o metodológica, que después evolucionó hasta mi idea del Tercero. En otras palabras, el Tercero se relaciona con superar la escisión tanto en pensamiento y en posición intersubjetiva. Los lazos de amor iba mucho sobre cómo trabajar la escisión y superar la escisión. En un modo no era como pleno reconocimiento de mi deuda con Klein como me gustaría, porque en esa época yo no quería hacer una inmersión en las visiones específicas de Klein sobre la escisión tanto como quería usar el concepto en un modo en que aparece en Fairbairn después de ella. Y realmente como reapareció en Laing. No estaba buscando criticar las ideas de Klein de la posición depresiva o esquizoparanoide, más bien lo que intentaba criticar era a Freud, para deconstruir sus contradicciones. Y me estaba basando en los principales textos psicoanalíticos feministas que vinieron antes que yo, Dinnerstein y Chodorow, con Dinnerstein en particular desarrollando ideas kleinianas. En cierto sentido estaba despegando más desde la visión de Dinnerstein de la escisión en la relación con la madre -que ella había desarrollado como feminista crítica- que de la propia Klein. Por supuesto el editor quería que mi libro fuera menos académico y me hizo cortar sobre una tercera parte de mis notas de modo que mi deuda a Klein fue menos obvia.

GA. Pero ves que al final te encuentras a Klein. Tomas una dirección diferente y entonces en un sentido desarrollaste y reencuadre contemporáneo de la posición depresiva, dialogando con Klein después de todo.

JB. Si, hay una cierta clase de evolución orgánica de los propios pensamientos. Yo no estuve lista en realidad para volver atrás y pensar sobre el trabajo de Klein de un modo muy específico hasta mucho, mucho más tarde, en un punto en que fue a los neokleinianos británicos a quienes estuve criticando (en Benjamin, 2004).

GA. Me gusta la crítica explícita en esa conversación posterior porque esa es sobre superar la escisión. Esta lleva adelante lo que empezaste a formular en Los lazos de amor con tus ideas sobre el que hace y quien se le hace y el reconocimiento.

JB. En *Los lazos de amor*, en el libro, realmente he adoptado la posición desarrollada por Dan Stern -que hay una diferencia entre la relación complementaria, como el que da y a quien se le da, y la relación de mutualidad del juego cara a cara. Desde ahí procedí a formular la idea de la escisión complementaria en términos de el que hace y a quien se le hace, en la cual está implicado el poder, en la cual cada miembro de la pareja sostiene un lado de la oposición, contrastando con la mutualidad, con el recíproco reconocimiento del impacto. Pero me tomó mucho tiempo desarrollar esto en términos de lo clínico, incluyendo la práctica clínica con el trauma, con la actuación, con todo el desarrollo del giro relacional clínicamente. Y ahí la mente americana y su pragmatismo fue el traje ideal para plantear la cuestión, ¿ajusta esto con mi experiencia sentida, con lo que observo clínicamente? Aunque yo estaba buscando un camino de vuelta al análisis relacional en mi disertación, me llevó esta completa inmersión en el giro relacional casi dos décadas para producir esta integración.

En un sentido fue fácil integrar lo teórico y lo pragmático en términos de género que yo hice mucho antes. Pero integrar la especificidad del encuentro clínico con la serie de categorías abstractas teniendo que ver con cómo superamos la escisión me llevó más tiempo. Tuve que formular lo que nosotros necesitamos ver como el “Tercero” no simplemente como una posición interna en relación a una tercera cosa, sino como una posición interactiva en relación de uno con otro gobernada por el Tercero, experimentada como terceridad. Esta entonces por supuesto será internalizada, como Dan Stern propuso, como una representación de interacciones generalizada. Lo interactivo, la posición intersubjetiva en la relación –(no solo en la mente) entre el *self* y el otro, se sitúa en el eje de complementariedad versus mutualidad. Nosotros estamos siempre manteniendo en la mente que hay dos sujetos, pero también reteniendo la conciencia que en la escisión, incluso cuando se manifiesta relacionalmente como uno dominando y el otro resistiéndose, todavía cada uno puede identificarse con ambas posiciones y con frecuencia lo hace. El punto de vista intersubjetivo, sin embargo, es que en este ciclo hay todavía una diferencia que el otro, aquél en la posición del que se resiste, puede hacer. Como con frecuencia vemos en las actuaciones en los encuentros clínicos, hay muchos modos diferentes de que el otro se resista, y esta resistencia es lo que genera el cambio. Con frecuencia cada *self* se está resistiendo a la acción del otro *self*, lo cual puede experimentarse como control, y esta colisión rompe y abre el *impass*. Recuerda, también, incluso el bebé se resiste, puede escupir la comida, puede volver su cabeza una y otra vez lejos de la madre, y luego finalmente puede cerrarse y quedarse congelado si la madre se entromete. Así que tú nunca estás tratando con, sabes, un sujeto y su objeto, un títere de marioneta, hay siempre dos sujetos.

GA. La cuestión se vuelve entonces qué preserva la diferencia entre el *self* y el otro de modo que haya realmente libertad de acción por ambas partes.

JB. Correcto, esa terceridad, lo que Donnel Stern llama libertad relacional, puede estar yuxtapuesta con lo que yo llamé la dialéctica del control en *Los lazos de amor*: si el sujeto dominante está controlando al otro tan completamente, en un cierto momento el otro se vuelve viciado de toda vida y toda subjetividad y no da respuesta y reconocimiento de vuelta. Así quizás en la fase temprana de dominación el otro reconoce tu poder, el impacto que tienes sobre él. Pero cuando finalmente aplastas al otro, no hay reconocimiento posible. El otro es agotado, consumido, como apuntaba Bataille. Esta toma de conciencia se vuelve vital para formular una teoría feminista del reconocimiento. Por supuesto yo estaba usando la problemática de Hegel del amo y el esclavo y conceptualizando el dilema en términos de hombre y mujer: eventualmente la mujer-

esclava no tiene subjetividad con la cual dar reconocimiento al maestro, por lo que la maestría y la búsqueda de reconocimiento tiene lugar entre hombres y mujeres como el objeto de su rivalidad. Yo mostré cómo la Historia del vínculo masculino se vuelve el centro, dando lugar a formas cada vez más perversas de dominación sobre las mujeres.

Sin embargo, creo que fue esencial demostrar evolutivamente que hay otro camino: podemos preservar la tensión entre el *self* y el otro, podemos tolerar la existencia de un otro, una mente separada. Nuestra necesidad de reconocimiento no necesita tomar finalmente la forma contraproducente de controlar el objeto de modo que el reconocimiento mutuo se vuelva imposible. Criticar esto requiere que descubramos el potencial inherente de relacionarse de otro modo, en que los sujetos afirmen la existencia del otro y cómo esta se deshace. Proponer una visión del desarrollo en la que el reconocimiento por parte de la madre de la subjetividad de la criatura y los gestos espontáneos es una vía de autoafirmación diferente a la del control, el consumo y el manejo para conseguir afirmación narcisista. Es decir, mostrar cómo tal apreciación de la criatura llega a la reciprocidad no al agotamiento, y ofrece así una economía diferente del cambio psíquico que la del simplemente “uno recibe y el otro no”. Esto es precisamente lo que inicialmente era tan intrigante en la investigación madre-hijo, su demostración de la dialéctica entre la madre que era ansiosamente controladora, persiguiendo como en la interacción “chase and dodge” (perseguir y esquivar), recibía cada vez menos respuestas afectivas positivas de su hijo.

GA. Cierto. Me gustaría repetir lo que estás diciendo, porque lo que la teoría del reconocimiento muestra es que el punto no es solo liberar al hijo de la opresión de su miserable posición en la jerarquía, sino de algún modo liberar al maestro y así permite el intercambio real y el reconocimiento de la conexión.

JB. Por supuesto, el punto es analizar, no subestimar lo fácilmente que la gente está dispuesta a aceptar lo que Guent llamó el ever-list look-alike, el placer perverso del poder y la codicia, la dominación-sumisión sobre la mutualidad. Nada de esto es absoluto. Donde la actividad económica exige el estado del *self* maestro, la burbuja familiar privada puede permitir uno de igualdad. Liberar al maestro se vuelve más complejo cuando parece que el disfrute privado del reconocimiento mutuo está separado de la dominación social.

GA. Estás hablando de la mutualidad en la relación, lo que yo llamaría amor.

JB. Amor pero también placer. Esta visión del desarrollo pone el placer por delante, como dije una vez. Como yo lo veo, el pensamiento relacional debería haber transformado, no liberarse del principio del placer, al comprenderlo como originalmente mediado por la regulación del afecto y los modos en que las mentes individuales se vinculan a través de respuestas procedimentales con las que hemos impactado y reconocemos eso. Y en esta visión de la teoría del reconocimiento, el núcleo de la vitalidad no puede comprenderse con una visión sujeto-objeto sino con una visión sujeto-sujeto: el placer se basa en la comunicación recíproca, en el toma y da. Pero como esto tiene que empezar en el nivel procedimental, la interacción preverbal, y nosotros estamos saturados de una cultura que es, si podemos decirlo así, tan anti-procedimental, con lo que quiero decir sintonizada con la melodía y centrada en las palabras, la dominancia del hemisferio izquierdo que criticó McGuichrist- el orden natural de las cosas es revertido; de algún modo yo estoy de acuerdo con la visión de Freud de que nuestra naturaleza corporal es reprimida por las demandas de la cultura, nos centramos en el afecto más que en el sexo. Así que interactuar como una madre, o un padre de criaturas requiere en algún

grado renunciar a dejar la dominancia cerebral izquierda y mientras algunos dan la bienvenida a estas vacaciones para otros requiere aprender una lengua olvidada a la que pueden tener escaso acceso. Lo que ocurre dentro de una persona que da su bebé de seis semanas a un cuidador que no sostiene al bebé, sino que lo deja en el carrito para ajustar el biberón a un sostenedor frente a su boca. En nombre del éxito o bajo el placer de la supervivencia los individuos se han adaptado o han sido empujados a adaptarse al otro de la racionalidad instrumental en la que todo es un medio para un fin. Para ser sensible a un infante o a una criatura pequeña debes valorar el proceso, el sentir las cosas sobre los objetivos, el reverso de la elevación convencional del objetivo sobre el proceso. Concebir esto como lo hizo la teoría crítica de Frankfurt, por ejemplo Marcuse, el principio del desempeño (el logro) dicta esta racionalidad medio-fin, (creo que ahora se la nombra como transaccional), formas de interacción en las que la relación es instrumentalizada como opuesto a ser fuente de placer y disfrute. Pero la siguiente interacción es simular esta experiencia en el lugar de trabajo, para que los individuos creen conexión con los posteriores objetivos de producción. Fue esta interacción de lo personal para el fin instrumental lo que resonó con la crítica de la conformidad y de la cultura de la industria de mitad de siglo en América. La contracultura era una revuelta contra la cultura del consumismo y la explotación de la necesidad humana por el placer de crear ganancias.

El tomar conciencia de que el placer es absorbido por el proceso de creación de riqueza, que es cartografiado, evaluado, explotado, instrumentalizado en la sociedad capitalista, fue para nosotros en los años sesenta un *insigth* muy importante. Esas comprensiones nucleares de la objetivación fueron articuladas por tantos pensadores del siglo pasado, pero en general estas ideas habían estado vinculadas a la idea de represión instintiva, mientras que no han sido adecuadamente vinculadas con nuestra teoría de la disociación (excepciones recientes, Peltz, Laiton). Aquellos críticos anteriores no estaban pensando en cómo las personas son desconectadas de su necesidad de calma, la respuesta corporal de querer sostén y moldearse con el bebé, que hemos resaltado en modos más complejos que lo psicosexual de Freud: pensar en la neurofisiología del reconocimiento que calma frente a la disociación ante la angustia y las consecuencias para el apego, etc.

GA. Y de nuevo, el tema de la disociación vuelve a nosotros con la amenaza de la escisión en términos del pensamiento esto-o..., que recuerdan Winnicott y Hegel. Tú desarrollaste la idea de Winnicott de que el otro no puede ser destruido y la ruptura e la omnipotencia que hace posible el reconocimiento. ¿Puedes decirnos más sobre el marco contemporáneo de sobrevivir a la destrucción y su relación con la toma de conciencia y el reconocimiento?

JB. Así que originalmente comencé con esta noción que provenía de Hegel a Winnicott de la supervivencia de la destrucción. Rachel McKay, con quien trabajé en mi último libro, señaló que en el desarrollo de la idea de sobrevivir a la destrucción mi visión no es exactamente idéntica a la de Winnicott, porque él especificó que el analista no cambia en cualidad mientras que yo, siguiendo el pensamiento relacional, sugiero que sobrevivir incluye el cambio del analista. El modo en que nosotros indicamos la supervivencia ha sido radicalmente reformulado por el giro relacional en la medida en que ahora pensamos en términos del Tercero: la relación y cada parte, sobrevive a la ruptura, al ataque.

GA. Así, nosotros usamos la misma palabra, sobrevivir, pero no significa exactamente lo mismo.

JB. Puede significar, por ejemplo, que nosotros no nos vengamos y no nos retiramos, que no cambiamos en cualidad, como dijo Winnicott. Pero con más frecuencia significa que nos movemos desde el estado del *self* en el que somos reactivos al paciente, en la posición del que hace y a quien se le hace, a la posición del Tercero de negociación de la diferencia o empatizar con la herida o juntos desempacar la colisión. Así que estamos cambiando, como dijeron Slavin y Kriegman, nosotros mostramos el impacto, nos implicamos en la dinámica de “Tú me cambias a mí, yo te cambio a ti”. Realmente, en algún lugar Winnicott dice de esto como Saffran enfatizó en su trabajo de ruptura y reparación, en el fallo.

GA. Pero en su tiempo él no pudo enmarcar esto de ese modo porque trabajó con un modelo unipersonal.

JB. Bueno, él estuvo trabajando para salir del modelo de una-persona, pero el contexto estaba desapareciendo por teorizar directamente la mutualidad que él nos mostraba en su práctica. Así que para continuar, si estamos escuchando y tomando nuestras señales del otro, entonces implícitamente estamos reconociendo su impacto; o explícitamente reconociendo su acción o intención. Sobrevivir con impacto significa que mostramos que hemos recibido su comunicación y hemos de ese modo cambiado, por ejemplo. “Veo porqué este comentario te hizo sentir incómodo, te molestó”. Por implicación, reconocer los sentimientos del otro muestra que nuestras mentes están como las suyas, que podemos identificarnos con sus sentimientos, si el paciente explícitamente quiere conocer esto, es otro tema.

GA. El paciente se da cuenta de que estás cambiando en respuesta a ellos y con ellos.

JB. Y a medida que cada uno valida que están respondiendo y siendo cambiados por el cambio del otro, ahí es donde el reconocimiento explícito puede ser útil, la consolidación simbólica de lo que el paciente sospecha pero ahora sabe que es absolutamente necesario. -sin alguna forma de reconocimiento verbal puede persistir la escisión y una dualidad entre el nivel simbólico. Tuve un analista freudiano que asentía y su rostro se iluminó cuando dije algo que encontré problemático, lo que yo aprecié, pero nunca me reconoció verbalmente ninguna crítica, nunca se disculpó por ser demasiado crítico él mismo, era incapaz de aceptar la igualdad en ningún nivel.

GA. Bien. Tomémonos un minuto para que guíes a nuestros lectores paso a paso a través del modo en que has construido sobre la comprensión teórica más allá de la idea práctica de que el analista tiene que cambiar con tus ideas sobre el reconocimiento. No solo propones que el paciente reconozca nuestro cambio y sea afectado por él, también estás diciendo que nos sentamos en una postura diferente cuando sabemos que está bien mostrar que hemos cambiado y es una parte legítima de la acción terapéutica. T-u estás añadiendo tu teoría del reconocimiento, ¿puedes decir más sobre esto?

JB. Si, gracias, esta es una conexión realmente útil. Básicamente, el reconocimiento en los últimos 10 años o así, es un alimento básico de pan y mantequilla de pensamiento relacional. Todos están de acuerdo. Pero en el momento en que hablé por primera vez de eso en la reunión de IARPP de 2006, parecía que la idea necesitaba formularse explícitamente, que el pensamiento convencional necesitaba ser desafiado. Porque cuando escribí ese artículo original sobre “Más allá de el que hace y a quien se le hace”, lo que fue un punto de fricción para tanta gente, y seguía siendo así en la sociedad

británica cuando presenté esto en 2007 y lo publicaron en 2009, fue la idea de que el analista debe reconocer explícitamente...

GA. Tengo que decir que pienso que es todavía revolucionario, de hecho. Recuerdo que cuando escribimos nuestro artículo en *International Journal of Psychoanalysis* había todavía retos y malentendidos de esa expresión.

JB. Verdad. Cuando reconociste a Leo que no estabas mostrando tu lado femenino a él, que tú y él estabais a la defensiva y temerosos de ser heridos en el mismo modo, la reacción fue decir “¿Qué?, ¿Vas a decirle eso al paciente?” cuando de hecho él era quien introdujo esa idea.

GA. Porque era confuso con la autoapertura, como si yo estuviera exponiendo algo que el paciente no supiera, cuando de hecho, él era quien introdujo esa idea.

JB. O, también importante, como si estuviéramos revelando algo que el paciente no tema ya y está vigilante aunque no esté hablado. Esto no puede ser plenamente igualado con el conocimiento porque no ha sido reconocido, como dice Donnel Stern, está no formulado, disociado. Y, por la asimetría en las relaciones de quien hace y a quien se le hace, el paciente también está buscando signos que muestren que tú estas realmente asustada de él.

GA. Si, al principio dijiste que lo que distingue al analista del original es la admisión del analista de que ellos han participado en la dinámica. Esta es la acción terapéutica. Y en algún modo el reconocimiento es también un modo de reconocer al otro como un sujeto separado.

JB. Reconocer la subjetividad del otro como un ser humano que piensa, que percibe, que te está viendo a Ti, una parte de él está asustada pero la otra rehúsa ser pasiva e incapaz de expresar algo a esta figura de autoridad. Lo cual es en un sentido lo que Dora estaba intentando hacer con Freud hace unos cien años. Realmente, el reconocimiento era un tema tal con mi analista freudiano, cuando estábamos casi al final él me dio un artículo para leer, “Dile que lo lamentas” sobre un chico paciente con mutismo selectivo. Él justo no pudo hablar hasta que finalmente agarraron algo, e hicieron que cada miembro del equipo fuera a disculparse ante él. Y entonces empezó a hablar.

GA. Suena como si tu analista hubiera encontrado un modo de no dejarse agarrar por el policía analítico (risas), y reconocer lo que tú estabas diciendo.

JB. Exactamente, pero solo después de una gran cantidad de sufrimiento, posiblemente también para él. Pero esta relación/trabajo analítico llegó a ser la base de mi escrito sobre el Tercero y el reconocimiento. Yo usé el caso de Joan Steiner aquí, como recuerdas -su contención de que tú le estabas permitiendo decir al paciente “Estás preocupado de que yo pueda estar haciéndote responsable de todo, en lugar de admitir lo que le dice al lector *sotto voce*, no muy diferente de lo que le dijiste a Leo, que esto es compartido, que él también siente como si ella lo estuviera culpando y haciéndolo el único responsable. Porque la ansiedad del analista parece ser que si tú fueras a decir algo al paciente, todas las cosas que el paciente ha estado conteniendo se verterán, el paciente desempacará toda la lista de momentos duros que el analista no quiere admitir en lugar de imaginar una relajación que permitiría al paciente compartir la admisión: “Sé que yo también te culpo, es cierto que ambos estamos haciéndolo. No eres solo tú”. Y he visto

que esta dinámica de relajación ocurre -es un cambio en el estado del *self*- en muchas díadas, que cuando superamos nuestro propio estado de miedo y reconocemos el del otro, tanto cambia. Bromberg, de quien yo aprendí mucho y siento la fortuna de haberlo conocido -ha ilustrado de formas maravillosas cómo el paciente va a derramar los frijoles una vez que hagas ese espacio. También es un modo de juntar lo procedimental y lo simbólico, y como tú misma dices en tu libro *Diálogo dramático*, saca a la luz toda la historia que se condensó en la actuación. Ahora esa historia puede convertirse en un maravilloso campo de exploración. Ahora podemos tener la posibilidad de “cocinar” juntos, en lugar de ser el analista el único cocinero y alimentando al paciente.

GA. Porque esto nos pertenece, en ese momento se vuelve algo que nos pertenece como pareja analítica.

JB. Y también se vuelve algo con lo que yo, la paciente, soy libre para jugar. Esto puede transformar los insights analíticos de algo que se siente impuesto, en un objetivo compartido. La diferenciación de Ogden entre el Tercero que reconoce y el Tercero que subyuga fue maravillosa. La noción de que, en el Tercero que subyuga, solo podrías someterte o resistir. Esta fue una transposición tan útil de la idea hegeliana al pensamiento sobre el Tercero. El único problema que surgió para mí en su formulación fue que el Tercero que subyuga -una vez que estás en la posición reactiva de quien hace y al quien se le hace no hay más terceridad, el espacio es lineal, como dijo Lew, colapsó en una paridad complementaria, en pro o contra, así que, ¿cómo podemos expresar lo que estaba describiendo Ogden? Reconocemos que la relación se ha vuelto una tercera cosa, una dinámica que ahora tiene vida por sí misma. Quizá podríamos llamarlo un Tercero negativo, que es una cosa, más que un espacio relacional. En todo caso, pensar intersubjetivamente en términos de moverse hacia la igualdad, hacia la relación sujeto-sujeto, crear más espacio hacia el Tercero que reconoce, ofrece un aspecto liberador para nuestro propio conocimiento y subjetividad que estaba perdido en la teoría tradicional. Perdido porque estaba en las garras de una idea sobre la libertad: la idea de que dejas al paciente solo, sin intrusión o control, esta libertad liberaría la expresión del inconsciente del paciente. Una idea individualista de la libertad, una idea unipersonal del crecimiento de la mente.

Ahora yo realmente respeto esta noción de reverie, y la noción de contención no obstrusiva, dejando un cierto tipo de espacio. Y sin embargo, el énfasis relacional en fomentar interactivamente una transición de implícita a transición implícita, la articulación de la experiencia no formulada, abrirse a un campo desde lo inconsciente. ¿Podemos de hecho reconciliar las dos posiciones, y me refiero no solo temporalmente, diciendo a veces lo uno y a veces lo otro? ¿Cómo nos movemos afuera de una simple oposición?

GA. Así estamos considerando de nuevo el lugar de la integración, un movimiento entre estar solo y estar con, lo privado y lo interactivo y la noción del toma y da.

JB. Si, es la respuesta a considerar diferentes estados del *self*? ¿Puedes verdaderamente dejar a alguien solo jugar con su propia mente y también interactuar en torno al reconocimiento?...

GA. Tal vez el punto no es que resolvamos eso, sino pensar más bien en un movimiento que mantenga la dialéctica entre dentro y fuera.

JB. Pienso que donde entra el dilema, que puedo identificar, es en que la gente tiende a inclinarse más bien a preocuparse por ser intrusivos, o bien por dejar a la persona sola y no reconocida e invalidada en sus percepciones. Así que claramente podrías decir que cuando hay una interacción da lugar a una actuación, que quieres reconocer, frente a cuando no haces eso.

GA. Pienso que el principio de la resolución es encuadrar la díada analítica como un sistema regulador, en términos de regulación del afecto (JB. ¡Bien!). Hay siempre un movimiento. Si piensas en la investigación infantil, el bebé no está siempre mirando a la madre, el bebé necesita tiempo para regularse, para mover su cabeza hacia un lado. Así que nosotros siempre cambiamos nuestro nivel de interacción y esto hace nuestro trabajo relacional mucho más complicado porque tratamos de movernos con el paciente, respondiendo a él, cambiando desde pensar sobre la intrusión y la privacidad, a acercarnos, moviéndonos atrás y hacia adelante.

JB. Cierto, y ahí es donde pienso lo increíblemente importante que es la regulación del afecto, esto es, el modo en que la regulación y el reconocimiento tienen un interjuego uno con otro, porque a veces es regular para dar reconocimiento y esto es muy calmante y tranquilizador. Y otras veces es una interrupción porque la persona está sola en tu presencia, no piensa en tener reconocimiento.

GA. Como una madre. Tus bebés te dan una señal de que necesitan que le estímulos, versus cuando te dicen “Déjame solo, necesito estar en mi propio mundo”.

JB. Bien. Para mí como madre, yo sentí que era muy importante dejar a mis niños que mis niños necesitaran espacio abierto para jugar, balbucear y autorregularse. Recuerdo una vez cuando mi hijo estaba jugando con todas sus figuras de acción en el suelo y le pregunté qué estaban haciendo. Y me dijo algunas palabras con un efecto como “Vete, estoy en mi historia -ese era su mundo separado.

GA. ¿Es un comienzo de respuesta para esta pregunta que tú planteaste?

JB. Si, pero no es una respuesta completa. Porque si piensas sobre ello, parte del dilema es que alguna gente ha tenido tan mala experiencia con este tema en su niñez que no dan señales claras. Tienen miedo de aburrirte, de no servirte, no pueden decir ¡déjame! Así que continuaran cumpliendo con una expectativa imaginaria, ¡Relaciónate conmigo!

GA. Si, y eso nos trae la ruptura y la reparación.

JB. Relacionado con esto, el problema sería que solo enfoques la regulación afectiva como objetivo, sin considerar que otros estados del *self* no regulados interrumpirán la regulación mutua, en otras palabras, anticipando la ruptura. Para algunas personas la corregulación es a la vez vital y probablemente la ruptura, porque su experiencia histórica es de ruptura no reparada y necesitan tener la experiencia de reparación. Y si tú no puedes, no sabes, integrar esta tolerancia a la ruptura, entonces la regulación del afecto en el modo que el Grupo de Boston argumenta que deberíamos, sin analizar y desempacar la ruptura, te estás perdiendo una oportunidad para que el estado del yo no reconocido, se sienta conocido y experimente el movimiento de, digamos, la desconfianza hiperestimulada a la comprensión mutua. Si intentas evitar mencionar “¿Qué está pasando aquí?”, por ejemplo en los ejemplos que da Ferro, en que él se desliza a un reconocimiento dentro del mismo nivel de discurso metafórico de reverie compartido sin

marcaje, no habla de esa desconfianza. Él dice, debería decirle al cocinero que no use tantas especias la próxima vez, causa tu indigestión, en vez de palabras a ese efecto. Veo que mi comentario algo crítico te asustó ayer. Podría ser eso lo que me estás diciendo, cuando dices que te estabas imaginando disparos desde detrás de la barrera. Al no hacerlo explícitamente, estoy diciendo que algo, algunos cables no se enganchan, entre los reflectores del estado del yo y el estado de miedo. Y cuando no se enganchan, puede ser solo un silencio temporal, no una regulación afectiva real. La regulación afectiva real incluye mostrar que puedes sobrevivir a la destrucción, que tú no estás desregulado por la necesidad del otro de que se reconozca su dolor o su ansiedad. Muestra que puedes fallar y luego reorganizarte como una presencia emocionalmente receptiva.

GA. ¿Qué hay cuando llevamos esa necesidad de reconocimiento a nivel social?

JB. Lo primero que aparece cuando la crítica, la protesta, incluso la más callada, es que los que son más culpables, digamos más responsables, probablemente se vuelvan defensivos. Van directamente a la relación el que hace/a quien se hace, es decir, la persona o grupo que protesta contra la opresión se convierte en su acusador y el problema se convierte en descargar la culpa, negar la agresión: no sucedió, y si sucedió no fue mi culpa, etc. Entonces a raíz de las protestas del año pasado y anteriormente, con Black Lives Matter, vimos la aparición de ideas como la fragilidad blanca, que son defensivas. Pero desde mi perspectiva esos enfoques son moralizantes, no consideran la vergüenza como lo hacemos los psicoanalistas, y es más probable que induzcan vergüenza que encontrar un modo de reparar. Mis colegas, los psicólogos Medrea Connolly y Bryan Nichols, que están trabajando en el tema de la reparación, hablan de la vergüenza como parte del proceso de reparación del daño del racismo. Mi pensamiento reciente sobre dañar y reparar, tanto social como individualmente, incluye un esfuerzo para trabajar diferenciadamente con esta dinámica de la acusación y la defensa, de vergüenza en la posición quien hace/a quien se hace.

GA. Me gustaría finalizar hablando sobre tu trabajo en el proyecto de reconocimiento en Israel y Palestina. Quizá puedas decir algo sobre esto, ¿qué te llevó a ello? Quizá podamos conectar esto con todo lo que hemos estado hablando: tu niñez, tus ideas psicoanalíticas, el reconocimiento, el Tercero, ruptura y reparación, tu activismo, etc.

JB. Pienso que gran parte de mi vida, inconscientemente, estuve muy preocupada por herir y reparar la herida. Pienso que las raíces de esto probablemente tienen que ver con mi sentimiento de que mi madre, que con frecuencia me asustaba, era realmente muy débil ella misma. Y yo tenía miedo de hierirla, y deseaba repararla, pero también llegué a estar resentida de tener que hacer esto, particularmente cuando fui más mayor y adolescente, no cuando era una niña pequeña.

GA. Un miedo de tu propia agresión.

JB. Sí, pero también miedo que venía de saber que mi individuación era sentida por ella como un abandono. En ese sentido el florecer de mi *self* por separado provocaba tensión. Lo que es un tema común en las relaciones madre-hija. Entonces supongo que como es siempre se filtraba en algún lugar, en el fondo, yo diría que Klein estuvo en mi mente incluso cuando Klein no estaba en la página. Sin embargo, lo más reciente que he escrito es un intento de mostrar cómo la noción de Klein de reparación puede ser intersubjetivizada. Necesita ser explícitamente relacional, especialmente en términos de

reconocimiento, y no solamente descrita en términos de mundo interno en el que debemos reconciliar los buenos y malos objetos.

Así que ahora hablando socialmente, no pueden repararse las grandes heridas sin acción social para reparar el daño, por supuesto, pero psicológicamente, un proceso de reparación significa que aquellos heridos cuenten la verdad, demanden y pidan reparación, lo cual requiere del otro lado un reconocimiento de la verdad y la rectitud de esas demandas. Este proceso permite formular no solo la herida -como en “tu hiciste esto, no lo niegues”- sino lo que se ha perdido, arruinado, negado, marchito en nuestra subjetividad debido a este daño. Superar la negación social es solo una parte del reconocimiento... la necesidad y demanda por reparación idealmente pone en marcha un ciclo de transformación en el que previamente el sujeto dominante -grupo, colectividad, individuo- ya no se posiciona más como el que puede otorgar derechos y así, otorgar reconocimiento a los subyugados. En su lugar, el sujeto dominante renuncia a esa posición en el proceso de reconocimiento de los hechos, y más importante la ilegitimidad de esclavizar, violar, dañar a otros, admitir haber fallado en reconocer la humanidad del otro y arrogarse a sí mismo el derecho de determinar quién es plenamente humano. Quienes hacen la demanda de reparación ya han reconocido su propia humanidad. Pero lo que se vuelve más complicado es de lo que habla Pumla Godobo-Madikicela, que en el mercado de la demanda ellos están dando al sujeto previamente establecido la oportunidad de restaurar su propia humanidad, que han perdido por ser perpetradores.

GA. El perpetrador ha perdido su humanidad.

JB. El perpetrador imagina que el otro es menos humano, pero en realidad es el perpetrador quien pierde más y más su humanidad, no solo porque ellos se han dissociado del horror de sus andanzas -esto es complicado porque lo que es horror cuando se les ha hecho a ellos mismos es transformado en placer cuando lo visitan en el otro. Pero también porque ellos creen digamos inconscientemente, que si reconocieran lo que hicieron sería imperdonable. Ellos han racionalizado pero no se han perdonado a sí mismos. Así que el proceso intersubjetivo de reconciliación que vemos en algunos ejemplos en Sudáfrica es sobre que pidiendo perdón, el perpetrador recupera su humanidad cuando la disociación se levanta y se da cuenta de que ha hecho daño a otro ser humano. Al final del proyecto de reconocimiento pude discutir con algunos de los palestinos lo que Pumla había descrito, lo que tuvo sentido para ellos cuando se dieron cuenta de que no habían comprendido previamente su propio poder para otorgar o denegar el reconocimiento que los israelíes necesitaban, esta restauración de su propia humanidad como perpetradores.

GA. Aquí me gustaría tener más tiempo para discutir este proyecto, el que Hace y a quien se le Hace y la dialéctica a través de la cual A quien se le hace se vuelve acusador y por tanto se le percibe como El que hace por aquél que originalmente fue el hacedor, que se defiende con su sentido del agravio. Y podríamos volver a tu pensamiento original sobre la dialéctica de arriba y abajo, así como el sistema del que hace y a quien se le hace y volver a tus comienzos.